

Regis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1981, 473 p.

Yoland Sénécal

Numéro 3, hiver 1983

La crise des finances publiques au Québec

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040424ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040424ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

0711-608X (imprimé)

1918-6584 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Sénécal, Y. (1983). Compte rendu de [Regis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1981, 473 p.] *Politique*, (3), 152–156. <https://doi.org/10.7202/040424ar>

Regis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1981, 473 p.

Le fondement du politique est constitué par le religieux, c'est-à-dire le symbolique, le transcendant, le sacré, la croyance. C'est la conclusion à laquelle aboutit Régis Debray dans sa longue *Critique de la raison politique*. Voilà une proposition qui, venant d'un homme de gauche comme Régis Debray, ancien compagnon du Che, peut surprendre. La plupart des intellec-

tuels de gauche, suivant en cela la pensée de Marx, affirment que l'économie — plus précisément les rapports de productions et de classes — est la base essentielle, de laquelle dépend le politique, le culturel, le religieux: c'est le rapport de dépendance de la superstructure vis-à-vis de l'infrastructure économique. Toutefois, l'évolution de Debray était déjà perceptible dans son précédent livre, *Le scribe*, (Paris, Grasset, 1980) Nous y reviendrons plus loin.

Ce livre vise à appliquer la raison pour comprendre ce qui, dans les idées, croyances et comportements collectifs — la défie. Cette *Critique*, d'ailleurs, ne prétend nullement redresser le cours des choses « en donnant le pouvoir à une théorie du politique enfin découverte, mais au contraire à placer toute théorie politique passée et à venir sous la juridiction des pratiques existantes, rendues à leur logique propre et restaurées dans leurs droits propres. » (65)

Il ne saurait être question d'entrer ici dans le détail du cheminement de cette *Critique*, œuvre ardue, résultant de dix années de réflexions et faisant appel à une pluralité de discipline, quoique philosophique par essence. L'auteur nous instruit d'abord de son évolution personnelle. Le corps du texte se divise, selon la tradition kantienne, en une « dialectique » et une « analytique », cette dernière constituant l'essentiel de la démarche.

Une critique de la raison politique doit commencer par une critique de la notion d'idéologie. C'est pourquoi Debray se penche sur la fonction, le passé et l'anatomie de ce que le marxisme a considéré comme une « illusion », non opératoire sur le réel. Par ce biais l'auteur s'en prend à la distinction infrastructure/superstructure. Ce « préclassement fatal » aura été désastreux pour le marxisme.

Pour autant, il ne faudrait pas croire que la base de la croyance en une idéologie est purement rationnelle; au con-

traire elle est surtout affective, elle est reliée à un impératif d'appartenance à un groupe humain, quel qu'il soit. Cet impératif d'appartenance nous conduit à l'essentiel de la démarche de l'auteur, comprise dans son « analytique ». Sa critique procède d'une « étude des conditions d'organisation et de fonctionnement des groupes humains stables ». (43): il découvre un lien entre la force des croyances, dans un ensemble donné, et la cohésion et stabilité de celui-ci. Mais pourquoi faut-il qu'il y ait de la croyance dans le groupe? À cette question essentielle, Debray va tenter de répondre par le biais de la notion d'*incomplétude*. Il s'en est expliqué dans une entrevue au *Nouvel Observateur*: « Avec la notion d'« incomplétude », je généralise à l'ordre politique ce que dit le théorème de Godel dans l'ordre logique. Or ce théorème démontre qu'« aucun système ne peut fonder sa vérité sans recourir à un élément qui lui est extérieur ». Autrement dit, aucun système n'est démonstratif de lui-même. J'essaie donc d'éclairer à cette lumière le système social: puisqu'il y a là une nature de système, quel est donc l'élément extérieur qui va permettre de fonder sa vérité? D'où la figure du Médiateur, c'est-à-dire du chef charismatique » (10 octobre 1981, 66) Ainsi, le groupe ne saisit son identité qu'à travers des représentations ou, mieux, à travers *une* personne: « Le groupe n'en finira jamais avec la figure du Médiateur puisqu'il lui doit son identité et sa permanence. Tout est là, et c'est sur ce point que j'ai voulu insister et fonder ma démonstration » (ibid, 65) De l'incomplétude se déduit la « religion naturelle » inhérente à toute collectivité dans la mesure où le religieux, ici, n'est pas pris comme un système de croyances déterminé mais comme un procédé de gestion du sacré social. Cette nature religieuse du collectif s'impose à toutes les sociétés, même — et surtout — à celles qui la méconnaissent, en l'occurrence les sociétés socialistes.

Cependant la croyance, élément naturel, se transforme

souvent en une orthodoxie que Debray considère comme un « système de défense ». C'est pour illustrer cet état de fait que l'auteur, dans des pages qui sont parmi les plus brillantes de son livre, s'adonne à une analyse des motivations profondes de la politique de l'empereur Constantin le Grand : fondation de Byzance, adoption du Christianisme comme religion officielle de l'Empire, récusation de l'arianisme au Concile de Nicée. Ce que Debray nomme le complexe de Constantin, c'est « l'indivision originelle du politique, du militaire et du religieux, dont l'unité conceptuelle, ici portée à l'incandescence, prend la forme tangible d'un processus historique, celui-là même dont procède notre histoire moderne. » (404)

En fin de compte, c'est une *constance* qui règle le fonctionnement de l'appareil social, sans que cette autorégulation spontanée soit une garantie de stabilité et d'harmonie car les renversements se font souvent brusques et violents. Il reste que, selon Debray, l'histoire de l'humanité peut s'écrire sur deux registres. « Chaque déséquilibre suscité par un progrès technique provoque un rééquilibrage ethnique ; en sorte que les divers chassés-croisés qui s'observent aujourd'hui entre l'homogénéisation du monde et la revendication des différences, entre l'élément intellectuel et l'élément affectif, entre l'impératif économique et le besoin religieux, etc., procèderaient d'un automatisme compensatoire ». (444)

Disons-le d'emblée : ce livre n'est pas d'un abord facile, de par son sujet même et de par la manière d'écrire qui est propre à son auteur, en dépit d'une amélioration notable sur ce point. Pour le reste, au-delà de la forme, nous sommes certainement en présence d'une œuvre théorique de grande ampleur. Il y aurait beaucoup à dire également sur l'évolution de Régis Debray — du compagnon de Che au conseiller du président Mitterand — et sur son rapport au marxisme. Il apparaît que celui-ci s'écarte de plus en plus du marxisme. La criti-

que fondamentale était déjà posée dans *Le scribe*, à propos du rapport infrastructure/superstructure. Dans ce livre, Debray écrivait : « Dégager une théorie de l'État du préjugé économiste pour lui restituer un lieu propre est une nécessité théorique » (*Le scribe*, 204). Nous nous permettrons d'exprimer notre accord avec cette proposition. Proposition qui n'est pas neuve, au demeurant mais qui prend néanmoins un intérêt accru quand elle origine d'un horizon idéologique où l'on n'était pas habitué à penser le collectif dans ce sens. La *Critique de la raison politique* va jusqu'au bout de cette logique. Elle a aussi l'intérêt d'introduire la notion d'incomplétude, un emprunt — la chose est significative aux sciences « pures ».

L'essentiel, pour Régis Debray, était de dire ce qui est, non ce qui devrait être. Son but n'était pas d'élaborer une éthique. Il déçoit un peu cependant dans la mesure où aucun correctif n'est en vue à l'horizon. Certes, prendre conscience d'un problème, c'est déjà le solutionner en partie mais, au contraire, pour Debray, il n'y a pas de solution en vue. « Le groupe, dit-il, c'est le malheur. Le collectif c'est la violence. Et l'on n'en sortira pas. Autrement dit, tous les projets qui mettent en avant l'auto-organisation de la société — soit la disparition d'instances de pouvoir — ou l'autogestion en tant que métaphysique ressemblent étrangement à des concepts vides d'historicité » (entrevue au *Nouvel Observateur*, op. cit., 64) Cependant il y a là un sain réalisme, car circonscrire les limites des modes d'organisation politique — donc du collectif — et chasser l'utopie ne peuvent qu'éviter les désillusions et, en fin de compte, mieux préparer l'avenir.

Yoland Sénecal
Université de Montréal